

WIESŁAW GROMCZYŃSKI

## POWRÓT SARTRE'A

**Alain Renaut:** *Sartre, le dernier philosophe*, éd. Bernard Grasset. Paris 1993, 249 s.

Książka<sup>1</sup> znanego filozofa francuskiego Alaina Renaut (ur. 1948) pt. *Sartre, ostatni filozof* niewątpliwie zasługuje na uwagę. Świadczy ona o powrocie na francuską scenę intelektualną nieobecnej od dłuższego czasu filozofii (ontologii) Sartre'a spychanego w cień zapomnienia i uważanego za myśliciela drugorzędnego, nie dorównującego znaczeniem Heideggerowi. Jest też próbą znalezienia w dziele Sartre'a oryginalnych treści, które mogą stać się składową częścią nowego post-metafizycznego humanizmu. A. Renaut zaczyna swą książkę od charakterystyki obecnego kryzysu, przeżywanego przez filozofię po zburzeniu iluzji, że jest ona zdolna do rozwiązywania problemów metafizycznych. Proklamowanie końca filozofii stawia, jego zdaniem, pytanie: jak możliwe jest teraz uprawianie filozofii? Sartre — twierdzi A. Renaut — jest ostatnim filozofem pewnego stylu filozofowania, między innymi w tym znaczeniu, że droga jego myśli zbiega się z narodzinami kryzysu tożsamości filozofii (s. 9). Autor sądzi, że wyjaśniając nasz obecny dystans w stosunku do Sartre'a, pytamy zarazem o kondycję filozofii XX wieku.

A. Renaut nie podziela stanowiska krytyków humanizmu, do których zalicza Heideggera i opowiada się za nowym egzystencjalistycznym (antyesenecjalistycznym) humanizmem. Nowy humanizm powinien, w jego przekonaniu, łączyć idee praw człowieka z ideą człowieka nieredukowalnego do uprzedmiotawiających go jednostronnych określeń i determinacji. Obejmując wszystkich ludzi pojęciem człowieczeństwa, humanizm ten przeciwstawia się zamknięciu jednostki w jakiegokolwiek definicje, ale wyposaża ją też w horyzonty uniwersalności — zdolność otwarcia się na wspólnotę ludzką. W części pierwszej swej książki autor niemało miejsca poświęca problemowi wpływu Heideggera we Francji oraz relacji między myślą Sartre'a i Heideggera. Stwierdza, że we Francji po II wojnie światowej nastąpiła niespotykana w innych krajach heideggeryzacja refleksji filozoficznej, wobec której Sartre zajmował odrębne stanowisko. Myśl Sartre'a bardziej odpowiadała idei demokratycznej, właściwej człowiekowi współczesnemu potrzebie humanistycznej afirmacji jednostki jako suwerennego podmiotu będącego źródłem swych działań i norm. Niemniej jednak Sartre musiał uwzględnić Heideggera krytykę metafizyki. Jego refleksja jest

<sup>1</sup> Książka A. Renaut: *Sartre, ostatni filozof*, składa się z trzech części: część pierwsza: *Pokolenie Heideggera*; część druga: *Fenomenologie*; część trzecia: *Niemożliwa etyka*.

post-heideggerowska i zawiera w sobie niektóre przekształcone wątki filozofii Heideggera

A. Renault interesująco i wnikliwie przedstawia spór między Sartrem i Heideggerem oraz opisuje przemianę, jakiej w filozofii Sartre'a zostały poddane ważne pojęcia filozofii Husserla i Heideggera, np. pojęcie intencjonalności i historyczności. U Sartre'a centralne miejsce zajmuje problem antropologiczny, a nie problem bytu, jak u Heideggera (s. 51). Sartre odrzuca Heideggera pojęcie bytu-ku-śmierci, przeciwstawiając mu swoją własną oryginalną interpretację. Autor pokazuje, jak Sartre, w sposób inny niż Heidegger, wiąże historyczność istnienia z subiektywnością, na ontologii której buduje swój egzystencjalistyczny humanizm. W odróżnieniu od Heideggera, Sartre wyjaśnia źródło nicości, neantyzującej siły *Dasein* strukturą ontologiczną ludzkiego istnienia i utożsamia neantyzację z wolnością nadając swej ontologii wymiar etyczny, którego ontologii Heideggera brakuje. Szczególnie interesująca jest, moim zdaniem, część druga książki pt. *Fenomenologie*, w której autor przedstawia kolejno trzy wersje fenomenologii: Husserla, Heideggera i Sartre'a. Zwłaszcza rozdział drugi pt. *Heidegger: uchwycić intencjonalność w sposób najbardziej radykalny* przykuwa uwagę czytelnika opisem postawy Heideggera wobec Husserla po 1933 roku, oraz historią narastającego przez wiele lat rozdzwienku między poglądami filozoficznymi Heideggera i rozumieniem fenomenologii przez Husserla. Heidegger przeczytał *Badania logiczne* Husserla w 1909 roku, a po raz drugi z większą uwagą (pod wpływem lektury książek Laska) kilka lat później. Jego zainteresowanie fenomenologią Husserla wzrosło, kiedy Husserl został profesorem we Fryburgu w 1916 roku, a Heidegger jego studentem i od 1919 roku — asystentem. Heidegger wydał w 1928 roku Husserla *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, zaś rok wcześniej swe fundamentalne dzieło *Sein und Zeit* poprzedził dedykacją poświęconą Husserlowi i w przypisie do paragrafu 7 wyraził mu wdzięczność za to, że zaznajomił go podczas studiów we Fryburgu z najróżniejszymi obszarami badań fenomenologicznych oraz udostępnił mu „swe nieopublikowane badania osobiście w niezrównany sposób nim kierując”. Ale poczynając od 1933 roku nastąpiło zerwanie stosunków przyjaźni i kontaktów towarzyskich łączących Husserla z Heideggerem. Realizując program dejudeizacji uniwersytetu we Fryburgu, rektor tej uczelni wydał 14 kwietnia 1933 roku dekret oznaczający dla Husserla wykluczenie go ze społeczności akademickiej. Dekret został przekazany Husserlowi już z podpisem Heideggera, który zaczął pełnić funkcję rektora 21 kwietnia. Później Heidegger twierdził, że nigdy w czasie sprawowania urzędu rektora nie bronił Husserlowi wstępu do biblioteki uniwersyteckiej.

Bezsporne — pisze autor — są dwa fakty. Kiedy w 1938 roku zmarł Husserl, Heidegger był nieobecny na jego pogrzebie. W 1941 roku ukazało się piąte wydanie *Sein und Zeit* bez dedykacji Husserlowi. Usunięcie dedykacji nie mogło nastąpić bez zgody Heideggera. Alain Renault jest powściągliwy w krytyce postawy Heideggera, choć zauważa, iż H. Otto ma rację pisząc, że brak jakiegokolwiek reakcji Heideggera na śmierć jego nauczyciela wystarczająco go obciąża. Autor dodaje zaraz potem, że uważa za niezbędne zwrócenie uwagi na tę okoliczność, iż pogorszenie się stosunków między Husserlem i Heideggerem nastąpiło wcześniej niż w 1933 roku. Jego zdaniem, przystąpienie Heideggera do nazizmu i objęcie urzędu rektora tylko przy-

śpieszyło zerwanie z Husserlem, które miało swe źródło w różnicy filozoficznych poglądów. Filozoficzny dystans Heideggera w stosunku do Husserla był widoczny od wielu lat. Uwzględnienie tego faktu — pisze A. Renaut — z pewnością nie usprawiedliwia postępowania Heideggera w 1933 i w 1938 roku, ale skłania do myślenia, że postawę Heideggera „należy usytuować także w tym kontekście” (s. 109). Swoją interesującą relację o pogłębiającym się krytycyzmie Heideggera wobec Husserlowskiej wersji fenomenologii i zasady intencjonalności autor kończy stwierdzeniem: Ten istotny rozdzźwięk filozoficzny „być może częściowo wyjaśnia, że Heidegger tak łatwo ustąpił, kiedy naziści zażądali od niego pośrednio usunięcia z jego dzieła tak pochwalnej dedykacji adresowanej do Husserla” (s. 124).

Pisząc o Heideggerowskiej interpretacji fenomenologii A. Renaut podkreśla, że już w końcowym fragmencie swej pracy doktorskiej zdradzającej ogromny wpływ Husserla, Heidegger wypowiada tak charakterystyczną dla swej późniejszej twórczości myśl, iż radykalne rozwinięcie anty-psychologicznej problematyki *Badania logicznych* doprowadzi do zagadnienia różnych znaczeń bytu i do przekonania, że prawdziwym horyzontem fenomenologa jest ontologia. Heidegger—twierdzi autor — był rozczarowany Husserlowskim rozumieniem fenomenologa. W opozycji do Husserla teorii konstytuowania przedmiotu przez akty świadomości podmiotu, Heidegger prowadzi ideę intencjonalności (z inspiracji Husserla, ale też przeciw Husserlowi) w kierunku ontologii podmiotu otwierającego się na zjawisko rzeczy i ontologii bytu umożliwiającej jawienie się przedmiotu. W wykładach wygłoszonych we Marburgu w 1927 roku Heidegger uznał Husserlowskie ujęcie fenomenologii za niezadowolające i powierzchowne. To nie dzięki intencjonalności—mówi on — świadomość jest zdolna przekraczać siebie ku rzeczom, lecz dzięki temu, że sama intencjonalność ma swój fundament w transcendencji *Dasein* — w egzystencji ludzkiej, której strukturą jest fundamentowanie, bycie przy rzeczach. Z drugiej strony, wszelkie poznanie bytu przez podmiot zakłada otwarcie się tego bytu, które czyni możliwym intencjonalne odniesienie się świadomości do przedmiotu. Heidegger wychodzi poza Husserlowską wersję intencjonalności. W liście do Husserla z 22 października 1927 roku i przy redagowaniu artykułu Husserla o fenomenologu dla *Encyclopedia Britannica*, Heidegger wypowiadał myśl, że konstytuowanie świata, warunki możliwości istnienia przedmiotów dla świadomości, mogą być wyjaśnione jedynie przez zwrócenie się ku swoistości bycia bytu człowieka, która nie polega na tym, że do bytu ludzkiego dodaje się cechy wyróżniające: świadomość, percepcję, wolę. Człowiek różni się całkowicie swym sposobem istnienia od innych bytów, ponieważ jest transcendencją, bytem w świecie. Heidegger domagał się prawdziwej ontologii subiektywności, bardziej fundamentalnej niż spontaniczna aktywność konstytuowania świata przez akty świadomości. Ma to być ontologia *Dasein*, dla którego świat jako współdany odsłania się pierwotnie rozumieniu. Tematyka rozumienia u Heideggera zderza się z tematyką konstytuowania u Husserla. Husserl — pisze A. Renaut — zsubiektywizował intencjonalność wiążąc ją z neotycznymi aktami świadomości; Heidegger ją zdesubiektywizował i pogłębił przez analizę ontologicznej struktury bytu jako transcendencji. Jak — pyta A. Renaut — sytuje się wobec tych dwóch różnych wersji fenomenologii filozofia Sartre'a?

Odkrywając dla siebie Husserla w 1933 roku, Sartre wykorzystał jego fenomenologię dla realizacji swego projektu nowej filozofii subiektywności, która łączyła ideę afirmacji suwerenności jednostki z pojęciem jej bytu w świecie. Sartre twierdził, że Husserl, odkrywając intencjonalną strukturę świadomości, rozbił tradycyjne pojęcie subiektywności jako immanencji i tożsamości z sobą. W tej ostatniej kwestii Husserl nie okazał się jednak, zdaniem Sartre'a, w pełni konsekwentny, ponieważ nie wyprowadził ze swego pojęcia intencjonalności ostatecznych wniosków i zachował w strukturze świadomości tożsame z sobą Ja. Sartre uważa, iż intencjonalność świadomości znajdującej się w nieustającym ruchu transcendowania znaczy, że świadomość jest nietożsamością. Ego jako składnik tożsamości świadomości jest, wedle Sartre'a, na zewnątrz świadomości. Nie stanowi fundamentu różnych aktów świadomości, lecz rysuje się jako horyzont świadomości, która transcendując siebie jako świadomość jakiejś rzeczy, zawsze pozostaje na zewnątrz siebie i w swym ruchu ku zewnętrznemu przedmiotowi nigdy nie może być w pełni tożsama z sobą (s. 135). Już pierwsza praca teoretyczna Sartre'a świadczyła, zdaniem A. Renaut, o istnieniu własnego projektu filozoficznego Sartre'a, dla którego Husserl okazał się niewystarczający. W krytyce Husserlowskiej egologii i pozostałości subiektywnego idealizmu, myśl Sartre'a zbiega się z Heideggerowską krytyką Husserla. Istotna różnica — pisze autor — między Sartrem a Heideggerem ujawnia się w odmiennej interpretacji intencjonalności, która u Heideggera prowadzi do odrzucenia badania świadomości i zajęcia się ontologicznymi warunkami odsłaniania się bytu, podczas gdy zgodnie z Sartrowską reinterpretacją pojęcia intencjonalności głównym przedmiotem opisu jest nadal świadomość, ale świadomość „nie mająca wnętrza”, będąca strukturalną odmową bycia substancją.

A. Renaut podkreśla oryginalność Sartre, który, w odróżnieniu od Heideggera, dostrzegającego jedynie niebezpieczeństwo zniszczenia obiektywności bytu (przez sprowadzenie jego podstawy do konstytuującej świadomości) zauważył, iż immanentystyczny subiektywizm zagraża nie tylko obiektywności przedmiotu, ale także — kiedy monadyczne Ja utożsamia się z sobą — niszczy sam podmiot. Kiedy świadomość chce utożsamić się z sobą — unicestwia się (s. 144). Heidegger — pisze autor — nigdy nie brał pod uwagę faktu, że metafizyka subiektywności zapomniała zarówno o bycie, jak i o podmiocie. Intencjonalność istnienia — subiektywności jest, zdaniem Sartre'a, obiektywną zewnętrżnością rzeczy oraz swobodną spontanicznością suwerennej świadomości, jej zdolnością negowania bytu, odrywania się od niego, jest neantyzacją będącą tym samym, co ontologiczna wolność człowieka. Ujmując intencjonalność jako spontaniczność świadomości, jej wolność, Sartre proponował ontologię istnienia inną od Heideggerowskiej. Przez pogłębienie analiz subiektywności w terminach spontanicznej świadomości, wolności indywidualnego podmiotu, Sartre powiązał — twierdzi Renaut — swą filozofię człowieka z problemem moralnej odpowiedzialności jednostki za swój wybór, sposób swego istnienia w świecie. Heidegger, przeciwnie, skupiając się na ontologicznych warunkach egzystencji i jawienia się rzeczy dla *Dasein*, pominął problematykę moralną nie znajdując dla niej miejsca w swej filozofii.

W trzeciej części książki pt *Niemożliwa etyka* A. Renaut ukazuje wymiar etyczny ontologii Sartre'a i paradoks jego filozofii polegający na tym, że Sartrowska

ontologia najlepiej opisana w dziele *Byt i nicność* (1943), wytwarzając nieuchronnie refleksję etyczną, wyklucza zarazem, jak przekonująco dowodzi autor, możliwość stworzenia na tym ontologicznym fundamencie egzystencjalistycznej etyki. Także w późniejszych utworach filozoficznych Sartra podejmowane przez niego wysiłki pogodzenia subiektywności, wolności podmiotu z wspólnotowością jego istnienia, kończyły się niepowodzeniem. Drugie wielkie dzieło Sartre'a *Krytyka rozumu dialektycznego* (1960) było, pisze Renaut, nieudaną próbą wkomponowania materializmu historycznego w Sartrowską filozofię subiektywności, próbą tak chybioną, że w chwili obecnej nie stanowi już żadnego problemu *stricte* filozoficznego (s. 157-158). Dlatego też autor stwierdza, że „drugi Sartre” z okresu *Krytyki rozumu dialektycznego* zupełnie go nie interesuje i jest w jego książce nieobecny. A Renaut skupia swoją uwagę na sposobie wpisania przez Sartre'a w horyzont jego ontologii projektu etyki. Stąd bada on przede wszystkim pod tym kątem problematykę książki *Byt i nicność*, której zakończenie zapowiada przejście Sartre'a do rozważań nad etyką.

A Renaut widzi pasjonujący problem w Sartrowskim projekcie etyki skończoności zbudowanej na przeżywaniu przez jednostkę swej wolności. Jak jednostka ma przeżywać swoją wolność, aby etyka była możliwa? Pytanie to jest ważne także, zdaniem autora, dla współczesnego człowieka odrzucającego Heideggerowską i post-heideggerowską negację filozoficznej refleksji nad problematyką moralną. A. Renaut wnikliwie śledzi rozwój myśli ontologiczno-etycznej Sartre'a, poczynając od ontologii istnienia w książce *Byt i nicność*, aż po *Cahiers pour une morale* — zredagowane w 1948 roku, ale opublikowane dopiero w 1983 roku. Autor ceni wymierzone przeciwko Heideggerowi twierdzenie Sartre'a, że namysł nad skończonością istnienia człowieka nie niszczy odniesień do etyki, przeciwnie — funduje pytanie o moralność, ponieważ interioryzacja przez jednostkę swej skończoności, wyrażona w wyborze jakiejś jednej możliwości, łączy w przeżyciu doświadczenia moralnego wolność, wybór, czyn i jego konsekwencje z odpowiedzialnością za podjętą decyzję (s. 161). Jednocześnie A. Renaut krytycznie uważa, że Sartrowskie indywidualistyczne pojmowanie subiektywności jako swobodnej, niczym nieograniczonej autoafirmacji nie posiadającej wewnętrznych, wpisanych w strukturę *cogito* pozytywnych odniesień do innych ludzi przekreśla możliwość zbudowania humanistycznej etyki na podstawach nietożsamego z sobą istnienia jednostki, które jest negocjowaniem, neantyzacją wszystkiego, co tą nietożsamością nie jest. Sartre traktuje istnienie drugiego człowieka wyłącznie jako stałą groźbę upadku mojej subiektywności w przedmiotowość rzeczy. Ma on oczywiście rację twierdząc, że humanizm musi być sprzeciwem wobec wszystkich sił uprzedmiotawiających egzystencję jednostki — i to stanowi ważny, zdaniem autora, składnik Sartrowskiej filozofii. Jednakże Sartre nie dostrzegł konieczności wyprowadzenia z „wnętrza” egzystencji człowieka drugiego, niezbędnego składnika humanizmu — uniwersalnego prawa, na którym opiera się postulat szacunku dla wszystkich ludzi. Wskazówkę co do pozytywnego rozwiązania problemu zharmonizowania pierwiastka subiektywno-jednostkowego z obiektywno-uniwersalnym, A. Renaut znajduje u Kanta, który autonomię i wolność podmiotu godzi z istnieniem powszechnego rozumnego prawa moralnego. Prawo to nie jest narzucone z zewnątrz, lecz wyłania się z subiektywności jednostki łącząc ją pozytywnie z innymi ludźmi. Natomiast

Sartre, który nigdy nie uwolnił się od perspektywy indywidualistycznej (s. 230) wykazał, zdaniem autora, zdumiewające niezrozumienie zasad nowoczesnego humanizmu fundującego transcendencję prawa we wnętrzu człowieka (s. 232). Sartre — pisze A. Renault — nie dostrzegał wagi problemu pozytywnej komunikacji jednostki z innymi ludźmi, więzi między humanizmem i uniwersalizmem (s. 239), nie widział on, że cechą autentyczną humanizmu jest: 1. nie tylko neantyzacja — sprzeciwił jednostki wobec wszelkiego uprzedmiotowienia, ale też 2. kierowanie się uniwersalną normą—taką, która nie poddaje przymusowi indywidualną autonomię i wolność jednostki. Wnikliwe rozważania Alaina Renault nad Sartre’a pojęciem subiektywności, analizę Sarnowskiej ontologii świadomości zamyka konkluzja, iż nieobecność w Sarnowskim *cogito* treści pozwalających ustanowić pozytywną więź Ja-Inny przekreśla w istocie szansę zbudowania na tej ontologii egzystencjalistycznej etyki, której elementem jest uznanie powszechnie ważnego prawa.

Ceniąc wielką erudycję, błyskotliwość, inteligencję wysokiej klasy filozofa i badacza, jakim jest niewątpliwie A. Renault, pozwolę sobie wysunąć pod jego adresem kilka krytycznych i polemicznych uwag. Autor sądząc, że jest mądrzejszy od Sartre’a dzięki doświadczeniom okresu relatywizmu i dekonstrukcji, odnosi się niekiedy do twórcy książki *Byt i nicość* z wyniosłym pobłażaniem graniczącym z nonszalancją i wytyka Sartrowi, że tego i owego „nie zrozumiał” i „nie dostrzegł”. A. Renault nie docenia gigantycznego wysiłku Sartre’a, by ontologicznie uzasadnić ideę wolności i odpowiedzialności jednostki. Zdaje się on uważać takie ontologiczne ufundowanie koniecznego składnika współczesnego anty-esencjalistycznego humanizmu za anachroniczne i błędne. Nie ma powodu, by ten anty-ontologizm Alaina Renault akceptował każdy współczesny badacz problemu.

A. Renault opowiada się za nowym egzystencjalistycznym (anty-esencjalistycznym) humanizmem różniącym się od Sartrowskiej koncepcji tym, że ma on łączyć występującą u Sartra ideę wolności i suwerenności podmiotu z nieobecną w jego ontologii zasadą formalnego uniwersalnego prawa i zwrócenia się jednostki ku wartościom uniwersalnym. Czym miałyby być w swej konkretnej treści taki nowy egzystencjalistyczno-uniwersalistyczny humanizm—niewiele wiadomo poza tym, że człowiek będący istotą wolną i autonomiczną zachowałby szacunek dla wolności i praw innych ludzi, a odczuwając więź solidarności ze wspólnotą, powściągałby swą samowolę i dobrowolnie rezygnowałby z arbitralnych decyzji wymierzonych przeciwko innym. Powołując się na Kanta autor chętnie by widział opis człowieka, w którego wnętrzu — subiektywności znajduje się uniwersalne prawo nie naruszające suwerenności i wolności jednostki. Sądzę, iż szukanie u Kanta teoretycznych podstaw nowego „autentycznego humanizmu”, który jest egzystencjalizmem i uniwersalizmem (s. 239), trudno traktować poważnie po tych analizach świadomości, jakich dokonali np. Kierkegaard, Dostojewski czy Nietzsche. Załóżmy jednak, że w byt człowieka wpisane jest takie rozumne uniwersalne, powszechne prawo praktyczne i A. Renault daje próbkę kierowania się nim w swym opisie postępowania Heideggera wobec Husserla. A. Renault wprawdzie pisze, że nie usprawiedliwia zachowania Heideggera, jednak uważa, iż należy dla lepszego zrozumienia motywów Heideggera usytuować je w kontekście różnicy poglądów teoretycznych między Heideggerem i Husserlem. Przypomnijmy, że swą relację o Heideggera krytyce

Husserlowskiej wersji fenomenologii A. Renaut zakończył uwagą; Ten istotny rozdźwięk filozoficzny wyjaśnia, być może, częściowo, że Heidegger tak łatwo ustąpił żądaniom nazistów usunięcia dedykacji Husserlowi. Otóż zaprezentowane wyżej przez autora rozumowanie nie mieści się w żadnym modelu „humanizmu jako egzystencjalizmu” — także w tym, który miałby dopiero powstać, ponieważ relatywizuje on wartości moralne oraz tłumi poczucie odpowiedzialności i moralnego niepokoju jednostki. Przedstawiony przez Alaina Renaut opis stosunku Heideggera do Husserla stanowi klasyczny przykład tak krytykowanego przez Kierkegaarda i Jaspersa zacierania różnicy między dobrem i złem, krytykowanego przez Sartre'a redukowania niepokoju i odpowiedzialności jednostki przez wprowadzenie różnego rodzaju mediacji — argumentów o obiektywnych uwarunkowaniach np. politycznych czy intelektualnych. W relacji Alaina Renaut kryje się niewypowiedziana wyraźnie myśl, że należy powstrzymać się od wyrażania zdecydowanej i jednoznacznej dezaprobaty moralnej postępowania Heideggera, ponieważ był on uwikłany w takie obiektywne okoliczności (a kto nie jest? ), które pozwalają łagodniej potraktować jego zły moralnie wybór. Taki rozwodniony w obiektywnych uwarunkowaniach „nowy humanizm” jest, moim zdaniem, mniej oryginalny i atrakcyjny niż humanizm Sartre'a domagającego się wyostrojonej świadomości moralnej człowieka, rezygnacji jednostki z wszelkich „obiektywnych” usprawiedliwień i przyjęcia przez nią bezwarunkowej odpowiedzialności za podjętą przez siebie wolną decyzję. Myślenie w stylu „tak — ale”, „z jednej strony — z drugiej strony” niszczy bezwarunkowy charakter wartości moralnych.

Alain Renaut nazywa Sartre'a „ostatnim filozofem”, ponieważ sądzi, iż dla współczesnego człowieka nie jest do przyjęcia projekt filozofii jako ontologii oraz Sartrowskie staroświeckie filozofowanie stawiające pytanie „jak jest naprawdę? ”. Według mnie, to raczej A. Renaut jest anachroniczny, kiedy wysuwa sugestię, by Sartre'a poprawiać Kantem i moralną ocenę działania jednostki osłabiać kontekstem poznania jej poglądów intelektualnych. Sartre — pisze autor — jest ostatnim filozofem, albowiem jego dzieło stanowi końcowe ogniwo w łańcuchu filozoficznych systemów onto-teologicznych, różniąc się od nich tylko tym, że na miejsce Boga stawia autoafirmację człowieka. Jeśli nawet uzna się ten pogląd za trafny, można powątpiewać w zasadność zbyt krytycznej opinii A. Renaut o znaczeniu filozofii Sartre'a dla współczesnego człowieka. Wyznacza on bowiem filozofii Sartre'a miejsce w jednym z muzeów historii filozofii, które studenci i profesorowie odwiedzają w grupach, od czasu do czasu, nie dla prawdy, która tam jest ukryta, ale dla piękna wyrażającego się w ładzie jego uporządkowania (s. 247). Myślę, że wbrew tej sceptycznej ocenie Sartrowskiej filozofii, książkę Alaina Renaut czyta się z dużym zainteresowaniem, między innymi dlatego, że w jego charakterystykach ontologii Sartre'a odkrywa się jakąś cząstkę prawdy o ludzkiej egzystencji.

Książka Alaina Renaut *Sartre, ostatni filozof* wyróżnia się wysokim poziomem teoretycznych rozważań i jej lektura stanowi dobrą szkołę filozoficznego myślenia. Każdy, kto interesuje się Sartra ontologią wolności i zadaje sobie pytanie, w jakim zakresie myśl Sartre'a może być wykorzystana w tworzeniu nowego humanizmu, powinien książkę Alaina Renaut koniecznie przeczytać.